

Akar-Akar Tradisi Politik Sunni di Indonesia (Kajian pada Masa Kerajaan Islam di Nusantara)

Muhammad Iqbal

Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara Medan
muhiqbal_iainsu@yahoo.com

Abstrak

Doktrin Sunni memegang peranan penting dalam pemerintahan. Sifat akomodatifnya merupakan karakteristik penting yang menjadikan doktrin Sunni sebagai alat legitimasi kekuasaan. Pemikir-pemikir Islam Sunni klasik seperti al-Mawardi (975-1058 M), al-Ghazali (1058-1111 M) dan Ibn Taimiyah (1263-1329 M) sangat berperan dalam perumusan doktrin politik Sunni. Meskipun terdapat nuansa perbedaan, ketiga pemikir Sunni klasik ini mengembangkan doktrin politik Sunni yang moderat. Ini tentu saja sangat signifikan dalam meletakkan hubungan yang harmonis antara penguasa dan rakyat. Stabilitas sosial dan politik akan terjaga dengan baik. Namun pada sisi lain, pemikiran demikian pada tataran tertentu melahirkan stagnasi. Tidak adanya pemikiran radikal yang kritis dan bersifat oposisi terhadap kekuasaan menjadikan gagasan Sunni sering dimanfaatkan untuk kepentingan-kepentingan sesaat kekuasaan. Akhirnya tidak jarang terjadi hubungan timbal balik yang saling menguntungkan antara ulama Sunni dan penguasa. Ulama merasa mendapat patronase dari kekuasaan, sementara penguasa memperoleh justifikasi keagamaan dari ulama.

Dalam konteks ini, Indonesia yang mayoritas Sunni ternyata juga mengamalkan doktrin politik Sunni. Hal ini memiliki akar yang cukup kuat sejak zaman kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara sebelum penjajahan Belanda. Para ulama Nusantara juga merumuskan hubungan yang harmonis antara Islam dan kekuasaan, sebagaimana yang pernah dirumuskan oleh ulama-ulama Sunni klasik. Tradisi politik Sunni ini menguat sejalan dengan kuatnya pengaruh ulama di kerajaan-kerajaan Nusantara. Tulisan ini berusaha mengelaborasi hubungan ulama Sunni dengan kekuasaan raja-raja di Nusantara dan patronase penguasa Nusantara terhadap mereka.

Abstract

The Sunni doctrine plays an important role in the government. Its accommodative characteristic is something important that makes Sunni doctrine to be a device of the legitimization of the authority. The Muslim thinkers of classical Sunni

such as al-Mawardi (975-1058 M), al-Ghazali (1058-1111 M) and Ibn Taimiyah (1263-1329 M) have a great role in formulating the political doctrine of Sunni. In spite of the different nuance, all of these three classical Sunni thinkers develop the moderate political doctrine of Sunni. On the one hand, it is, of course, significant in situating the harmonious relation between the ruler and community. Therefore, the social and political stabilities will be well-maintained. On the other hand, such a thought for a certain extent evokes stagnancy. Because there is no radical thought which is critical and opposite against the authority, the Sunni idea is frequently made use for the instantaneous interests of power. On eventually, the mutual interrelationship between the Sunni ulama and the ruler often happens. While ulama feel obtaining the patronage from the authority, the ruler gains religious justification from ulama.

In this context, Indonesia as the country with the majority of Sunni Muslims, as a matter of fact, applies the political doctrine of Sunni. It is because Sunni has had a long and established root since the period of Islamic kingdoms in the archipelago, before Dutch-Colonial period. The archipelago ulama also formulated the harmonious relation between Islam and authority as formulated by the ulama of classical Sunni. The political tradition of Sunni was becoming stronger in line with the great influence of ulama in the archipelago kingdoms. This article tries to elaborate the relation between the Sunni ulama with the power of the kings in the archipelago and the patronage of the archipelago rulers toward them.

Kata Kunci: politik Islam, doktrin politik sunni, Islam Indonesia, Kerajaan Islam Nusantara

Pendahuluan

Asal-usul dan Perkembangan Sunni

Sunni adalah kelompok mayoritas dalam politik Islam. Keberadaannya dimulai sejak berakhirnya masa pemerintahan *al-Khulafâ' al-Râsyidîn*. Selain dinamakan dengan Sunni, kelompok ini juga dikenal dengan nama *ahl al-hadîts wa al-sunnah* (kelompok yang berpegang pada Hadis dan Sunnah), *ahl al-haqq wa al-sunnah* (kelompok yang berpegang pada kebenaran dan Sunnah) dan, seperti dikutip Harun Nasution, *ahl al-haqq wa al-dîn wa al-jamâ'ah* (kelompok yang berpegang pada kebenaran, agama dan jamaah).¹

Menurut Bisri Mustafa, seperti dikutip Zamakhsyari Dhofier, paham Sunni atau *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* adalah paham yang berpegang teguh pada: 1) tradisi salah satu mazhab dari mazhab yang empat dalam bidang fikih (yakni mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan

Hanbali); 2) ajaran Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Manshur al-Maturidi dalam bidang teologi; dan 3) ajaran al-Junaid serta al-Ghazali dalam bidang tasawuf.² Selain itu dapat ditambahkan bahwa dalam lapangan politik paham Sunni berpegang pada doktrin pemikiran kelompok mayoritas yang antara lain diwakili oleh Abu al-Hasan al-Mawardi, al-Ghazali dan Ibn Taimiyah. Dua pemikir pertama adalah pengikut mazhab Syafi'i dalam bidang fikih (hukum Islam) dan yang terakhir adalah salah seorang pengikut mazhab Hanbali.

Istilah Sunni lebih dikenal pemakaiannya dalam konteks politik dan untuk membedakannya dengan kelompok-kelompok politik lainnya dalam Islam, seperti Syi'ah dan Khawarij. Seperti dicatat dalam sejarah, permasalahan pertama yang timbul dalam tubuh umat Islam adalah tentang suksesi kepemimpinan dari Nabi Muhammad Saw. Dalam karier kenabiannya selama 23 tahun, Nabi Saw. berhasil membangun sebuah negara dalam arti yang sebenarnya di Madinah pada tahun ke-13 dari kerasulannya. Ini penting dicatat karena Negara Madinah telah memiliki syarat-syarat pokok suatu negara, yaitu wilayah (Madinah dan daerah-daerah sekitarnya), rakyat (yang terdiri atas umat Islam *muhâjirîn* dan *anshâr*, orang-orang Yahudi dan Nasrani serta orang-orang yang belum beragama Islam lainnya), pemerintahan (Nabi sebagai kepala negara) dan konstitusi atau undang-undang dasar (Piagam Madinah).

Setelah Nabi wafat, timbul masalah siapa yang berhak menggantikan beliau sebagai kepala negara. Dua hari setelah beliau wafat dan jenazahnya belum dikebumikan, sebagian besar sahabat mengadakan pertemuan di Saqifah Bani Sa'adah untuk membicarakan suksesi. Dalam perdebatan alot argumentatif antara *muhâjirîn* dan *anshâr*, akhirnya Abu Bakar diangkat menjadi khalifah.

Namun demikian, pengangkatan Abu Bakar ini bukannya tanpa penentangan. Keluarga Nabi, terutama putrinya Fathimah, menyayangkan pengambilan putusan yang terburu-buru tersebut sebelum pemakaman Nabi dan tidak mengikutsertakan *ahl al-bayt*, seperti Ali ibn Abi Thalib.³ Sebagian kecil sahabat seperti Zubeir ibn 'Awwam, Salman al-Farisi, Abu Dzar al-Ghiffari dan Miqdad ibn Aswad yang simpati kepada Ali ibn Abi Thalib tidak setuju dengan cara musyawarah dalam pengangkatan Abu Bakar. Akan tetapi, pertimbangan mayoritas umat Islam ketika itu adalah kemaslahatan dan kesejahteraan umat yang mungkin terancam kalau masalah suksesi ini tidak diselesaikan dengan segera.⁴ Menurut mereka yang tidak setuju, orang yang berhak menggantikan Nabi sebagai khalifah adalah Ali, sesuai dengan wasiat Nabi yang disampaikan di sebuah tempat yang bernama Ghadir Khumm, setelah beliau bersama rombongan umat Islam selesai melaksanakan ibadah Haji Wada'.⁵

Kelompok ini merupakan cikal bakal bagi lahirnya Syi'ah dalam politik Islam.

Terlepas dari perbedaan di sekitar kualitas dan validitas hadis Ghadir Khumm di atas, dalam masalah khalifah umat Islam terbagi menjadi dua kelompok, yakni kelompok mayoritas yang belakangan disebut dengan Sunni dan kelompok minoritas Syi'i. Polarisasi yang menjurus kepada perpecahan ini semakin memperlihatkan bentuknya sejak terbunuhnya Khalifah Usman ibn Affan sebagai khalifah ketiga setelah Abu Bakar dan Umar di tangan umat Islam sendiri. Menghadapi suasana yang kacau demikian, sebagian umat Islam mengangkat Ali ibn Abi Thalib sebagai khalifah menggantikan Usman. Namun pengangkatan Ali mendapat reaksi keras dari sebagian umat Islam. Di Makkah, Thalhah, Zubeir dan 'Aisyah melakukan perlawanan terhadap Ali, namun dapat dipatahkan oleh Ali. Dalam "Perang Berunta", Thalhah dan Zubeir tewas di tangan tentara Ali, sedangkan 'Aisyah yang juga memimpin tentara dengan mengendarai unta (itu sebabnya perang ini dinamakan *Perang Jamal* atau Perang Berunta), dikembalikan ke Makkah dan diperlakukan secara baik.

Sementara di Damaskus, Mu'awiyah ibn Abi Sufyan, Gubernur Syam yang masih saudara sepupu dengan Usman menentang Ali dan menjadikan kematian Usman sebagai alat untuk menggalang perlawanan. Mu'awiyah mengangkat senjata melakukan perlawanan terhadap Ali. Akhirnya terjadilah pertempuran hebat di Shiffin, sebelah selatan Raqqa di tepi barat sungai Eufrat, Irak. Perang ini berakhir dengan diadakannya gencatan senjata dan (*tahkīm*) antara kedua belah pihak. Ali diwakili oleh Abu Musa al-Asy'ari, seorang tua yang wara', jujur dan tidak neko-neko. Sementara Mu'awiyah diwakili oleh Amr ibn al-Ash, mantan gubernur Mesir yang juga diplomat ulung. Dalam tahkim tersebut Ali diturunkan dari jabatan khalifah, sedangkan Mu'awiyah yang pada hakikatnya adalah pemberontak memperoleh justifikasi sebagai khalifah baru. Akhirnya tahkim tidak menyelesaikan masalah, karena dari barisan Ali banyak yang tidak puas dan membelot keluar menjadi gerakan sempalan. Mereka pun kemudian dikenal dengan kelompok Khawarij.

Tahkim ini menandai berakhirnya pemerintahan Ali dan era kekhalifahan *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Sejak saat itu dimulailah era Dinasti Bani Umayyah yang sistem pemilihan kepala negara (khalifah) tidak lagi dilakukan secara musyawarah (*syūrā*) tetapi melalui penunjukan dan warisan secara turun temurun. Pasca-tahkim, umat Islam pun terkotak menjadi tiga kelompok, yaitu pendukung Ali (yang kemudian disebut *syi'atu 'Ali* atau Syi'ah saja), kelompok sempalan yang keluar dari barisan Ali (Khawarij) dan kelompok mayoritas. Kelompok terakhir ini pada gilirannya dikenal dalam sejarah sebagai kelompok Sunni atau *ahl al-*

sunna wa *al-jamâ'ah*. Sesuai dengan sikapnya yang moderat, kelompok Sunni menerima kepemimpinan Mu'awiyah dan dinasti Bani Umayyah pada umumnya. Bahkan ketika Mu'awiyah mewariskan kekhalifahan kepada anaknya Yazid, kaum Sunni dapat menerimanya. Kelompok Sunni beralasan bahwa Yazid adalah penguasa Islam secara *de facto*. Mempertanyakan otoritasnya sebagai khalifah adalah tindakan subversif yang dapat mengakibatkan pelakunya dihukum mati.⁶

Dalam perkembangannya, doktrin Sunni sering dijadikan alat legitimasi bagi kekuasaan khalifah. Oleh karena kecenderungannya yang akomodatif, kelompok Sunni sering berperan dalam proses kekuasaan. Berikut akan dipaparkan doktrin-doktrin Sunni yang cenderung akomodatif tersebut.

Doktrin Politik Sunni

Sebagai kelompok mayoritas, ciri umum pemikiran politik ketatanegaraan Sunni klasik ditandai oleh pandangan mereka tentang hubungan yang integral antara agama dan negara, pandangan yang bersifat khalifah sentris yang mengharuskan rakyat tunduk dan patuh pada pemerintahnya, pengutamaan suku Quraisy sebagai kepala negara, penolakan terhadap oposisi dan sikap akomodatif terhadap kekuasaan. Pandangan-pandangan tokoh-tokoh Sunni pada gilirannya membawa pada prinsip lebih mengutamakan keharmonisan dalam politik Islam. Uraian berikut mencoba memaparkan ciri-ciri dan kecenderungan doktrin politik Sunni tersebut.

1. Hubungan Integral antara Agama dan Negara

Di kalangan pemikir Sunni terdapat pandangan bahwa pembentukan negara merupakan kewajiban. Menurut al-Mawardi, *imâm* (negara) dibentuk dalam rangka menggantikan posisi kenabian (*nubuwwah*) untuk melindungi agama dan mengatur kehidupan dunia (*al-Imâm mawdhû'atun li khalâfat al-nubuwwah fî hirâsat al-dîn wa 'siyâsat al-dunyâ*).⁷ Pelembagaan *imâm*, menurut al-Mawardi, adalah fardhu kifayah berdasarkan *ijma'* ulama. Pandangannya ini didasarkan pada realitas sejarah *al-Khulafâ' al-Râsyidîn* dan khalifah-khalifah sesudah mereka, baik Bani Umayyah maupun Bani Abbas, yang merupakan lambang kesatuan politik umat Islam ketika itu. Ini juga sejalan dengan kaidah ushul fiqh *mâ lâ yatimmu al-wâjib illâ bihi fahuwa wâjib* (suatu kewajiban tidak sempurna terpenuhi kecuali melalui sarana atau alat, maka sarana atau alat tersebut juga wajib dipenuhi). Artinya, menciptakan dan memelihara kemaslahatan adalah kewajiban umat Islam, sedangkan sarana atau alat untuk terciptanya kemaslahatan tersebut adalah negara, maka mendirikan negara juga wajib (*fardhu kifayah*). Hal ini juga sesuai dengan kaidah *amr bi*

syay' amr bi wasâilibi (perintah untuk mengerjakan sesuatu berarti juga perintah untuk mengerjakan penghubung-penghubungnya). Negara adalah alat atau penghubung untuk menciptakan kemaslahatan bagi manusia.

Pendapat al-Mawardi di atas juga sejalan dengan pemikiran al-Ghazali. Menurut al-Ghazali, manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan orang lain. Di sinilah perlunya mereka hidup bermasyarakat dan bernegara. Namun demikian, lanjut al-Ghazali, pembentukan negara bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan praktis duniawi, melainkan juga untuk persiapan bagi kehidupan akhirat kelak. Berdasarkan pandangan di atas al-Ghazali berpendapat bahwa kewajiban pembentukan negara dan pemilihan kepala negara bukanlah berdasarkan pertimbangan rasio, melainkan berdasarkan kewajiban agama (Syar'i). Hal ini dikarenakan bahwa kesejahteraan dan kebahagiaan akhirat tidak tercapai tanpa pengamalan dan penghayatan agama secara benar. Karenanya, al-Ghazali menyatakan bahwa agama dan negara (pimpinan negara) bagaikan dua saudara kembar yang lahir dari rahim seorang ibu; keduanya saling melengkapi.⁸

Berbeda dengan dua pemikir Sunni di atas, Ibn Taimiyah berpendapat bahwa mengatur urusan umat memang merupakan kewajiban agama yang terpenting, tetapi hal ini tidak berarti pula bahwa agama tidak dapat hidup tanpa negara.⁹ Ibn Taimiyah menolak landasan *ijma'* sebagai alasan pembentukan negara seperti dalam pandangan al-Mawardi. Ia lebih menggunakan pendekatan sosiologis. Menurut Ibn Taimiyah, kesejahteraan manusia tidak dapat tercapai kecuali hanya dalam satu tatanan sosial di mana setiap orang saling bergantung dan membutuhkan antara satu dengan yang lainnya. Oleh sebab itu dibutuhkan seorang pemimpin yang akan mengatur kehidupan sosial tersebut.¹⁰ Bagi Ibn Taimiyah, penegakan institusi negara bukanlah atas dasar agama, melainkan hanya kebutuhan praktis saja. Namun demikian, Ibn Taimiyah juga menekankan fungsi negara untuk membantu agama. Dalam kesempatan lain, Ibn Taimiyah menyatakan bahwa kesejahteraan umat Islam tidak mungkin dapat tercipta baik di dunia maupun di akhirat kecuali melalui institusi negara.

Dari permasalahan di atas, terlihat bahwa ketiga pemikir Sunni ini merumuskan hubungan yang integral antara agama dan negara. Bagi mereka, negara adalah alat untuk melaksanakan ajaran-ajaran agama. Al-Mawardi dan al-Ghazali menyatakannya secara tegas, sementara Ibn Taimiyah memberi sinyal secara implisit saja. Ketiga pemikir Sunni ini sama-sama menekankan kewajiban mendirikan institusi negara. Hanya saja bedanya, kalau al-Mawardi dan al-Ghazali menyatakannya sebagai

fardhu kifayah berdasarkan ijma', Ibn Taimiyah menganggapnya sebagai kewajiban berdasarkan pertimbangan sosiologis dan rasional.

2. Kepatuhan kepada Penguasa

Berdasarkan pendapat mereka tentang kewajiban mendirikan negara, ketiga pemikir Sunni di atas sepakat tentang pentingnya kepatuhan kepada kepala negara. Mereka menganggap kepala negara sebagai sosok yang sentral dalam pemerintahan Islam. Otoritasnya tidak boleh digugat dan perintahnya tidak boleh dibantah. Dalam batas-batas tertentu bahkan kepatuhan ini bersifat mutlak.

Al-Mawardi memulai pendapatnya tentang kepatuhan kepada kepala negara dengan proses pemilihan kepala negara. Menurut al-Mawardi, pemilihan kepala negara harus memenuhi unsur *ahl al-ikhtiyâr* (orang yang berhak memilih) dan *ahl al-imâmah* (orang yang berhak menduduki jabatan kepala negara). Unsur pertama harus memenuhi kualifikasi adil, mengetahui dengan baik kandidat kepala negara serta mempunyai wawasan yang luas dan kebijakan, sehingga dapat mempertimbangkan hal-hal yang terbaik untuk negara. Kemudian, calon kepala negara harus memenuhi tujuh persyaratan, yaitu adil, memiliki ilmu yang memadai untuk berjihad, sehat panca indranya, punya kemampuan menjalankan perintah agama demi kepentingan rakyat, berani melindungi wilayah kekuasaan Islam, berjuang memerangi musuh serta berasal dari keturunan Quraisy.¹¹

Ahl al-Ikhtiyâr inilah yang dalam teori al-Mawardi disebut dengan *ahl al-hall wa al-'aqd* (orang-orang yang dapat melepas dan mengikat). Kepala negara dipilih berdasarkan kesepakatan mereka.¹² Dari kontrak ini lahirlah hak dan kewajiban secara timbal balik antara kepala negara sebagai pemegang amanah dan rakyat sebagai pemberi amanah.¹³ Kepala negara wajib menjalankan pemerintahannya dengan baik dan sesuai dengan ajaran-ajaran agama. Sebagai balasannya, kepala negara berhak mendapatkan kepatuhan dari rakyat. Di sisi lain, rakyat yang telah memberikan bay'at mereka atas kepala negara wajib taat kepada kepala negara. Kewajiban taat ini tidak terbatas hanya untuk kepala negara yang baik dan adil, tetapi juga untuk kepala negara yang jahat.

Al-Mawardi melandaskan pandangannya pada surat al-Nisa', 4:59 yang mewajibkan umat Islam taat kepada Allah, Rasul-Nya dan *uhul amri* di antara mereka. Selain itu, al-Mawardi juga mengutip hadis Nabi dari Abu Hurairah yang menyatakan:

'Kelak akan ada pemimpin-pemimpin kamu sesudahku, baik yang adil maupun yang jahat. Dengarkan dan taatilah mereka sesuai dengan kebenaran. Kalau mereka baik, maka kebaikan itu untuk kamu dan

mereka. Jika mereka jahat, maka akibat baiknya untuk kalian dan kejahatanannya akan kembali kepada mereka."

Meskipun demikian, al-Mawardi juga menegaskan kemungkinan tidak bolehnya umat taat kepada penguasa apabila pada dirinya terdapat salah satu dari tiga hal, yaitu menyimpang dari keadilan (berbuat fasik), kehilangan salah satu fungsi organ tubuhnya dan dikuasai oleh orang dekatnya atau ditawan oleh musuh.¹⁴ Sikap tidak adil kepala negara dapat dilihat dari kecenderungannya memperturutkan syahwat (nafsu) seperti melakukan perbuatan yang dilarang agama dan mungkar serta hal-hal yang syubhat. Perbuatan-perbuatan tersebut menjatuhkan kredibilitas kepala negara sebagai pemimpin, sehingga ia tidak pantas memangku jabatannya lagi.

Prinsip kepatuhan kepada kepala negara juga sangat ditekankan oleh al-Ghazali. Dalam bukunya *al-Tibr al-Masbûk*, al-Ghazali menyatakan bahwa Allah telah memilih dua kelompok manusia. *Pertama* adalah para Nabi dan Rasul Allah. Mereka diutus untuk memberikan penjelasan kepada manusia lainnya tentang petunjuk dan dalil-dalil beribadah kepada-Nya. Mereka juga menjelaskan kepada manusia bagaimana cara mengenal Allah. *Kedua* adalah penguasa. Kelompok ini diutamakan Allah karena mereka dapat menjaga umat manusia dari sikap permusuhan antara satu dengan yang lainnya. Kemaslahatan umat manusia di bumi sangat terkait erat dengan keberadaan penguasa ini. Dengan kekuasaan yang mereka miliki, Allah menempatkan mereka pada posisi yang paling terhormat. "Untuk itu, mesti diketahui bahwa orang yang diberi pangkat oleh Allah sebagai penguasa dan dijadikan sebagai pengayom Tuhan di muka bumi, maka setiap orang wajib mencintainya, tunduk dan mematuhi. Mereka tidak dibenarkan mendurhakai dan menentangnya. Sebagaimana firman Allah, *Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul dan uli al-amri di antara kamu*."¹⁵ Karena penguasa menurut al-Ghazali dipilih oleh Tuhan, Munawir Sjadzali menyimpulkan bahwa sistem pemerintahan dalam gagasan al-Ghazali adalah teokrasi.¹⁶

Al-Ghazali melanjutkan bahwa setiap orang harus simpati kepada penguasa dan wajib mematuhi segala perintah mereka. Ia mesti mengetahui bahwa Allah memberi kekuasaan dan kerajaan kepada mereka.¹⁷ Berbeda dengan al-Mawardi yang merumuskan teori kontrak sosial, al-Ghazali menyatakan bahwa kekuasaan kepala negara berasal dari Tuhan. Selain itu, al-Ghazali juga berpendapat bahwa penguasa adalah bayang-bayang Tuhan di muka bumi (*zhill Allâh fi al-ardh*).¹⁸ Al-Ghazali juga merumuskan syarat-syarat kepala negara secara rinci. Menurutny, kepala negara harus memenuhi kualifikasi dewasa, otak yang sehat, merdeka, laki-laki, keturunan Quraisy, memperoleh hidayah

dan ilmu pengetahuan serta wara'. Bagi al-Ghazali, karena kekuasaan kepala negara tidak datang dari rakyat, seperti pendapat al-Mawardi, tetapi dari Tuhan, maka kekuasaan kepala negara adalah suci dan tidak boleh dibantah. Kepala negara menempati posisi sentral dalam negara.

Ibn Taimiyah mengembangkan konsep *ahl al-syawkah* dalam teori politiknya. Menurut Ibn Taimiyah, *ahl al-syawkah* ini merupakan orang-orang yang berasal dari berbagai kalangan dan kedudukan yang dihormati dalam masyarakat. *Ahl al-syawkah* inilah yang memilih kepala negara dan melakukan bay'at yang kemudian diikuti oleh rakyat. Seseorang tidak dapat menjadi kepala negara tanpa dukungan dari *ahl al-syawkah*.

Berbeda dengan al-Mawardi dan al-Ghazali prosedur pemilihan kepala negara tidak terlalu menyita perhatian Ibn Taimiyah. Hal ini wajar terjadi karena Ibn Taimiyah menolak teori khilafah Sunni tentang pengangkatan kepala negara oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*, sebagaimana dielaborasi oleh al-Mawardi, dan konsep bay'at oleh segelintir ulama. Ibn Taimiyah hanya menetapkan syarat kejujuran (*amanah*) dan kewibawaan atau kekuatan (*quwwah*) bagi seorang kandidat kepala negara dan tidak memutlakkan suku Quraisy. Indikasi kejujuran seseorang dapat dilihat dari ketakwaannya kepada Allah, ketidakbersediaannya menjual ayat-ayat Allah demi kekayaan duniawi dan kepentingan politik praktis serta sikap tidak takutnya kepada manusia selama ia berada dalam kebenaran. Untuk mendukung pendapatnya, Ibn Taimiyah mengutip ayat Al-Quran surat al-Nisa' 4:58, yang memerintahkan umat Islam untuk menyerahkan amanah kepada yang berhak menerimanya.

Sementara syarat *quwwah* memegang peranan penting dalam konsepsi politik Ibn Taimiyah, karena seorang kepala negara adalah pembimbing dan pengayom masyarakat. Tugas dan tanggung jawabnya sangat berat dengan otoritas tertinggi yang diperolehnya dalam masyarakat. Menurutnya, kewajiban kepala negara adalah menegakkan institusi *amar ma'ruf nahi munkar*, sehingga hal-hal yang dikehendaki Allah dapat terwujud dalam kehidupan umat Islam dan hak-hak individu terjamin dalam masyarakat.

Kelanjutan dari pendapat Ibn Taimiyah ini adalah penekanannya terhadap kepatuhan rakyat pada kepala negara. Memang, seperti halnya al-Mawardi, al-Ghazali, Ibn Taimiyah memandang figur kepala negara memegang posisi penting dalam negara. Sebagai pemimpin umat Islam, kepala negara harus ditaati, bahkan sekalipun zalim. Menurut Ibn Taimiyah, sebuah masyarakat yang enam puluh tahun dipimpin oleh kepala negara yang zalim lebih baik daripada masyarakat tanpa negara dan pimpinan, meskipun hanya semalam.¹⁹

Dari pemikiran tentang kekuasaan kepala negara di atas, ketiga ulama Sunni ini merumuskan pemikiran bahwa tidak boleh ada oposisi

atau perlawanan terhadap kepala negara. Al-Mawardi menyatakan hadis Nabi, seperti dikutip di atas untuk mendukung pendapatnya bahwa kepala negara bersifat mutlak kekuasaannya. Melakukan oposisi—meskipun al-Mawardi mengembangkan teori kontrak sosial—adalah hal yang dilarang. Hal yang sama juga ditegaskan oleh al-Ghazali. Bagi *Hujjah al-Islâm* ini, wajib hukumnya atas rakyat dari tingkat mana pun untuk taat mutlak kepada kepala negara dan melaksanakan perintahnya. Ibn Taimiyah mengemukakan larangan oposisi ini secara lebih tegas lagi. Ia bahkan menyatakan bahwa enam puluh tahun di bawah pemerintahan kepala negara yang zalim lebih baik daripada tidak punya pemerintahan sama sekali, meskipun hanya semalam.

Larangan oposisi dalam pemikiran politik Sunni klasik ini lebih didasarkan pada akibat buruk yang mungkin terjadi dalam masyarakat. Sangat mungkin akan timbul suasana *chaos* dalam negara bila rakyat melakukan oposisi terhadap kepala negara. Karena itu, bagi mereka, menghindarkan kekacauan yang lebih besar merupakan hal yang perlu diambil. Lebih baik berada dalam suasana pemerintahan yang despotik, umpamanya, namun masyarakat tidak bergolak, daripada menolak kepemimpinannya sehingga menimbulkan gejolak dalam masyarakat. Karena itu, bagi ketiga pemikir Sunni ini, kepala negara adalah bayang-bayang Allah di muka bumi (*ṣhill Allâh fi al-ardh*). Pemikiran demikian ternyata memiliki pengaruh yang cukup kuat di kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, sebagaimana diuraikan dalam paparan berikut ini.

Akar Sunni di Indonesia

Masuknya Islam ke Nusantara

Di kalangan para pakar terjadi perbedaan pendapat tentang masuknya Islam ke Indonesia.²⁰ Dalam penelitiannya, Azyumardi Azra menyatakan bahwa setidaknya perdebatan mereka terjadi menyangkut masalah-masalah tempat asal kedatangan Islam, para pembawanya dan waktu kedatangannya. Ada beberapa teori yang berkembang dalam masalah-masalah ini. Di antaranya adalah: *pertama*, teori yang menyebutkan bahwa Islam masuk pertama kali ke Indonesia (Nusantara) pada abad ke-12 dari Gujarat dan Malabar, bukan dari Persia atau Arabia. Teori ini dikembangkan oleh Pijnappel pada tahun 1872 dan didukung oleh umumnya sarjana-sarjana Belanda seperti Snouck Hurgronje, Moquitte dan Morisson. Menurut Pijnappel, seperti dikutip oleh Azyumardi, orang-orang Arab yang bermazhab Syafi'i bermigrasi ke India dan kemudian membawa Islam ke Nusantara.²¹ Sementara Snouck Hurgronje yang mendukung teori ini tidak secara eksplisit menyebutkan wilayah mana di India yang dianggap sebagai asal kedatangan Islam. Ia hanya menyebutkan abad ke-12 sebagai waktu yang paling

memungkinkan penyebaran Islam di Indonesia. Sedangkan Morisson menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh para pedagang dari pantai Coromandel (pantai timur India).

Kedua, teori yang dikembangkan oleh S.Q. Fathimi, yang menyatakan bahwa Islam datang dari Bengal. Ia berargumentasi bahwa kebanyakan orang terkemuka di Pasai adalah orang-orang Benggali atau keturunan mereka. Islam muncul pertama kali di semenanjung Malaya pada abad ke-11 M. adalah dari pantai timur, bukan dari Barat (Malaka), melalui Canton, Phanrang (Vietnam), Leran dan Trengganu.²²

Teori ketiga menyatakan bahwa Islam datang ke Indonesia langsung berasal dari Arab, tepatnya Hadhramaut. Teori ini pertama kali dikemukakan oleh Crawford (1820) dan didukung oleh Salomon Keyzer (1859), Niemann (1861), de Hollander (1861) dan Veth (1878). Crawford menyatakan bahwa Islam yang masuk ke Nusantara berasal langsung dari Arab. Sementara Keyzer, Niemann dan de Hollander berargumentasi bahwa umat Islam di Nusantara bermazhab Syafi'i sebagaimana halnya mazhab umat Islam di Mesir dan Hadhramaut. Dalam beberapa hal, "teori Arab" ini juga didukung oleh Thomas W. Arnold (1913) yang menegaskan bahwa selain dari Coromandel, Islam Indonesia juga berasal dari Malabar. Namun, menurut Arnold, daerah-daerah ini bukanlah satu-satunya tempat asal kedatangan Islam. Ia juga mengajukan pandangan bahwa pedagang-pedagang dari Arab sendiri memegang peranan dominan dalam menyebarkan Islam ke Nusantara, bahkan sejak abad ke-7 dan ke-8 M. atau awal-awal abad pertama hijriyah. Menurut Arnold, pada tahun 674 M. di pantai Barat Sumatera telah didapati satu kelompok perkampungan orang-orang Arab.²³

Teori Arab ini dipegang pula oleh sarjana Melayu Syed Hussein Naquib al-Attas²⁴ dan Hamka. Dalam seminar tentang masuknya Islam ke Indonesia di Medan pada 17-20 Maret 1963, Hamka menyimpulkan hal yang sama. Hamka bahkan mengemukakan teori Snouck Hurgronje dan kawan-kawannya serta menyatakan bahwa teori tersebut adalah salah satu rekayasa ilmiah Belanda dalam rangka melemahkan dan mematahkan perlawanan Islam terhadap penjajah Belanda. Hurgronje sendiri adalah penasihat utama pemerintah Hindia Belanda dalam menaklukkan Aceh. Salah satu penyebab kerasnya perlawanan rakyat Aceh terhadap Belanda sehingga sulit dikuasai, menurut Hurgronje, adalah berurat berakarnya pengaruh Arab tersebut. Untuk itu ia ingin melemahkan pengaruh tersebut dengan mengembangkan "teori India."²⁵

Secara implisit, M. Atho Mudzhar dalam disertasinya juga membela teori Arab dengan mengemukakan bahwa daerah-daerah kepulauan Melayu telah dikenal akrab oleh penulis-penulis dan para ahli ilmu bumi Islam klasik. Al-Ya'qubi (w. 377 H/897 M) menulis tentang

hubungan antara pelabuhan Kalah (Kedah) di pantai barat semenanjung Melayu dan Aden di Yaman. Hasan Abu Zaid al-Sirafi (w. 304 H/916 M) menyatakan bahwa Kalah merupakan pusat perdagangan rempah-rempah dan dupa, yang disinggahi oleh kapal-kapal dari Oman. Ibn al-Faqih (w. 290 H/962 M) menyebut tentang hasil-hasil Kerajaan Sriwijaya (Zabij). Di daerah ini, menurutnya, orang-orang berbicara dalam bahasa-bahasa Arab, Persia dan Cina. Oleh karena itu dapat dipahami bahwa hubungan antara orang-orang Indonesia dan Melayu pada umumnya dengan kaum pelayar muslim dari Hadhramaut dan Persia telah terjadi sejak abad ketujuh dan kedelapan Masehi, dan dapat diduga bahwa satu atau dua orang penduduk pribumi sudah memeluk Islam.²⁶

Namun begitu, terlepas dari perbedaan pendapat tentang tempat asal, pembawa dan kapan masuknya Islam ke Nusantara, yang jelas bahwa penyebaran Islam secara massal dan pesat ke seluruh wilayah Nusantara terjadi pada abad ke-13 M, yang dianggap oleh ilmuwan Barat sebagai awal masuknya Islam ke Nusantara. Semaraknya penyebaran Islam di Nusantara sejak abad ke-13 ditandai dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di berbagai daerah, seperti Pasai di pesisir utara Sumatera, Gresik, Demak, Gowa, Banten, Cirebon, Buton dan Ternate. Hal yang menarik, konversi masyarakat Nusantara ke agama Islam ini dimotori sendiri oleh para raja, sehingga memberi dorongan bagi penduduk setempat untuk mengikutinya. Selain itu, Islam yang dibawa oleh para pedagang, baik dari Arab, Persia maupun India, menampilkan diri sebagai agama yang damai. Arnold, mengutip C. Semper, menyebutkan bahwa para pedagang Islam mengembangkan agamanya kepada penduduk asli dengan menggunakan pendekatan adat istiadat penduduk asli, mengawini wanita-wanitanya, menebus para budak dan menjalin kerja sama dengan para raja negeri (pribumi) untuk menduduki jabatan-jabatan utama di pemerintahan. Mereka memiliki kemampuan dan kecerdasan yang melebihi penduduk asli dan mudah beradaptasi dengan budaya lokal, sehingga makin lama makin menguatkan pengaruh mereka. Mereka juga aktif menjalin persahabatan dengan golongan aristokrat lokal.²⁷

Dengan cara-cara demikian para pembawa agama Islam ke Nusantara akhirnya berhasil meletakkan dasar-dasar kekuatan sosial politik. Menurut Arnold, mereka datang bukan seperti panakluk bangsa Spanyol pada abad ke-6 atau menggunakan kekuatan pedang sebagai alat dakwah. Mereka juga tidak menguasai dan memengaruhi kelompok penguasa untuk menekan rakyat. Mereka hanya kelas pedagang yang menggunakan harta dan kekayaan mereka untuk kepentingan dakwah. Penyebaran Islam ke Nusantara yang demikian jauh berbeda dengan penyebaran Islam ke wilayah-wilayah lainnya yang mengalami islamisasi

setelah ekspansi militer dan penaklukan serta kekuatan politik. Para peneliti tentang penyebaran Islam ke Nusantara-Melayu pada umumnya sepakat menyatakan bahwa islamisasi di kawasan ini dilakukan dengan jalan damai.²⁸

Seorang pengembara muslim dari Marokko, Ibn Bathuthah, yang melakukan kunjungan ke Pasai pada tahun 746 H/1345 M, dalam bukunya menulis bahwa penduduk di pulau-pulau yang dikunjunginya (di Sumatera) pada umumnya menganut mazhab Syafi'i. Ia juga menuturkan bahwa di Kerajaan Pasai, Sumatera, ada Raja Malik al-Zhahir yang terkenal sebagai ahli agama dan hukum Islam. Melalui kerajaan inilah mazhab Syafi'i dan doktrin politik Sunni disebarluaskan ke berbagai wilayah di Nusantara. Bahkan para ahli hukum dari Kerajaan Malaka (1400-1500 M) sering datang ke Pasai untuk mencari kata putus terhadap permasalahan hukum yang terjadi di Malaka.²⁹

Ali dan Effendy mengungkapkan tiga faktor utama yang mempercepat proses islamisasi di Nusantara. *Pertama*, prinsip tauhid dalam Islam yang mengimplikasikan pebebasan manusia dari kekuatan-kekuatan selain Allah; *kedua*, daya lentur ajaran Islam yang dapat mengakomodasi nilai-nilai lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam; dan *ketiga*, sifat Islam yang anti penjajahan kelak menjadi kekuatan politik tersendiri dalam menghadapi ekspansi bangsa-bangsa Barat di Nusantara.³⁰

Meskipun demikian, penyebaran dengan cara-cara tersebut dan akomodasi Islam terhadap nilai-nilai lokal bukan tidak menimbulkan persoalan dalam perkembangan Islam berikutnya. Konversi penduduk ke agama Islam tidak bersifat eksklusif dan sebagian besar muslim Melayu-Indonesia yang baru memeluk Islam masih tetap mempertahankan komitmen terhadap berbagai kepercayaan dan praktik pra-Islam mereka. Dengan kata lain, konversi mereka ke dalam Islam tidak otomatis mengantarkan mereka untuk meninggalkan kepercayaan lama dan praktik-praktik keagamaan penduduk setempat.³¹

Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa Islam praktis sudah menyebar ke hampir seluruh wilayah Nusantara dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, permasalahan tarik menarik antara budaya lokal dengan nilai-nilai ajaran Islam belum sepenuhnya selesai. Kenyataan ini memang menciptakan harmoni antara Islam dan budaya setempat, karena kedua-duanya dapat berjalan seiring. Namun ini juga melahirkan wajah Islam yang sinkretis. "Mistik Islam telah bersedia menampung kebiasaan-kebiasaan dan peradatan lama, yang mengakibatkan dipertahankannya peradatan dan kebiasaan agama Hindu dan timbulnya Islam yang bersifat sinkretis.

Di sisi lain, kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara mendapat justifikasi dari doktrin politik Sunni klasik. Dalam hal ini para ulama Nusantara berusaha merumuskan dan melanjutkan doktrin politik Sunni klasik untuk mendukung praktik-praktik kenegaraan di kerajaan-kerajaan Nusantara tersebut. Kitab-kitab klasik seperti *Hikayat Raja-raja Pasai*, *Taj al-Salathin* dan *Bustan al-Salathin*, adalah contoh bagaimana doktrin politik Sunni berkembang dalam mendukung kekuasaan raja-raja Nusantara. Karya-karya tersebut memperlihatkan bagaimana kontinuitas doktrin Sunni tetap terpelihara dalam praktik dan pemikiran politik Islam di Nusantara, sebagaimana diuraikan di bawah ini.

Tradisi Politik Sunni di Indonesia

Dari penjelasan di atas dapat ditarik benang merah bahwa proses islamisasi di kepulauan Nusantara muncul sebagai gejala politik. Konversi raja-raja Melayu di Nusantara ke dalam agama Islam merupakan kekuatan politik yang berperan sangat signifikan dalam pengislaman masyarakat kerajaan Nusantara. Dalam perkembangan berikutnya, setelah Islam mulai berakar dalam masyarakat, peran saudagar muslim dalam penyebaran Islam digantikan dan diambil alih oleh ulama. Mereka bertindak sebagai guru dan penasihat raja atau sultan. Banyak ulama yang memang berasal dari kelompok Sunni mempunyai hubungan yang baik dan mendapat patronase dari raja-raja lokal. Nuruddin al-Raniri (w. 1068 H/1658 M) adalah salah satu contoh dari kasus ini. Ia memperoleh patronase dari Sultan Iskandar Tsani di Aceh (yang memerintah pada tahun 1636-1642 M) dan menjalankan fungsi sebagai penasihat Sultan (*Syaikh al-Islâm*). Bahkan pada masa pemerintahan pengganti Iskandar Tsani, Sultanah Safiatuddin Taj al-Alam (1642-1675 M), posisi al-Raniri sangat kuat tidak hanya dalam bidang agama, tetapi juga dalam masalah-masalah politik, ekonomi dan lainnya.

Posisi *Syaikh al-Islâm* dalam kerajaan-kerajaan Melayu mirip dengan yang terdapat dalam kerajaan Usmani di Turki yang juga bermazhab Sunni. Dalam kerajaan Usmani, *Syaikh al-Islâm* memegang peranan penting dalam masalah-masalah agama. Ia membantu tugas-tugas Sultan (raja) dalam menjalankan perannya sebagai pihak yang bertanggung jawab mengurus persoalan keagamaan umat Islam. Ini wajar, karena dalam tradisi politik Sunni, dinasti Usmani merupakan lambang kekuatan politik umat Islam.³²

Penguasa kerajaan-kerajaan Melayu Nusantara meminta justifikasi kekuasaan mereka kepada dinasti Usmani, sehingga putusan-putusan politik yang dikeluarkan oleh kerajaan dapat dianggap Syar'i. Para penguasa muslim Nusantara pada umumnya ingin bahwa entitas politik mereka diakui oleh otoritas politik keagamaan Timur Tengah sebagai

bagian dari *dâr al-Islâm* (wilayah Islam). Karena itu bisa dipahami mengapa Kesultanan Aceh dan kesultanan-kesultanan lainnya di Nusantara menyatakan diri sebagai *vassal state* (negara pengikut atau protektorat) Khilafah Usmani.³³ Kerajaan Nusantara memiliki hubungan diplomatik yang erat dengan Dinasti Usmani. Beberapa kali utusan Aceh datang ke Istambul mulai dari tujuan untuk mendapatkan pengakuan sebagai bagian dari *vassal state* Usmani hingga permohonan bantuan militer dalam menghadapi Portugis yang sejak awal abad ke-16 telah menguasai kawasan Samudra Hindia.

Pentingnya posisi ulama di kerajaan-kerajaan Nusantara memiliki arti bahwa Islam memegang peranan penting dalam proses politik dan pengambilan keputusan. Dalam proses ini Islam mengalami proses pelembagaan dan menjadi bagian yang inheren dalam sistem sosial dan pembentukan budaya. Islam muncul sebagai landasan ideologi kekuasaan. Di sini ulama berperan sebagai pengesah kekuasaan raja.³⁴

Dalam *Tâj al-Salâtin* dijelaskan bahwa *nubuwwah* dan kerajaan, nabi dan raja, adalah ibarat sebuah cincin dengan dua permata yang harus dipelihara. Para rasul memainkan fungsi *nubuwwah*, yaitu fungsi keagamaan, menyuruh orang berbuat kebaikan, menegakkan keadilan dan kebenaran serta melarang perbuatan-perbuatan jahat dan tercela lainnya. Sementara *hukumah* (kerajaan) memainkan fungsi politik, menjaga manusia dari segala bentuk kejahatan dan kesewenang-wenangan.³⁵ Bukhari al-Jauhari bahkan menegaskan bahwa Allah Swt. memerintahkan nabi untuk mengerjakan pekerjaan-pekerjaan *hukumah* ini dan menunjukkan perintah kerajaan itu kepada seluruh umat agar mengikutinya.³⁶

Dari penjelasan dan kutipan di atas terlihat dalam pemikiran ulama Suni di Indonesia hubungan yang tidak terpisahkan antara kekuasaan agama dan kekuasaan politik, antara ulama dan raja, dalam praktik politik di kerajaan Nusantara. Rumusan ini sejalan dengan pemikiran al-Ghazali yang menekankan hubungan integral kedua kekuasaan tersebut dan mengistimewakan para nabi dan penguasa atas segenap manusia, sebagaimana diuraikan sebelumnya.

Dekatnya hubungan antara ulama dengan kekuasaan politik memperlihatkan kontinuitas doktrin Sunni yang memang tidak menjaga jarak dengan kekuasaan. Doktrin Sunni yang cenderung akomodatif dengan penguasa membuat para ulama Sunni dapat menerima kekuasaan raja, meskipun absolut. Mengikuti pemikiran al-Mawardi bahwa *imâmah* (negara) dibentuk untuk menggantikan posisi kenabian dalam rangka menjaga agama dan mengatur kehidupan dunia, maka para ulama Sunni mengambil sikap yang dekat dengan kekuasaan. Para ulama merasa

bertanggung jawab untuk mengarahkan kekuasaan politik raja agar sesuai dengan semangat ajaran Islam.

Hubungan ini mempunyai dua keuntungan sekaligus secara timbal balik bagi raja (sultan) dan ulama. Raja dapat memperoleh justifikasi kekuasaannya melalui bahasa-bahasa agama, sesuatu yang sangat diperlukan baginya untuk memperoleh dukungan rakyat; sebaliknya ulama memperoleh hak-hak dan kedudukan khusus di Istana, sehingga lebih mudah menyampaikan pesan-pesan moral kepada raja dan masyarakat.

Dalam kedudukannya yang dekat dengan kekuasaan, ulama mengembangkan doktrin politik Sunni dengan menulis kitab panduan bagi kekuasaan. Nuruddin al-Raniri, umpamanya, menulis buku tentang Islam dan kekuasaan politik berjudul *Bustân al-Salâtin* (Taman para Raja), dan Raja Ali Haji (1809-1870) menulis kitab *Tsamarat al-Mubimmah* (Buah yang Penting). Sejalan dengan pemikiran politik Sunni klasik, para ulama Sunni di Nusantara tidak menggugat absolutisme kekuasaan raja, bahkan cenderung mendukung dan memperkuatnya. Al-Raniry menyatakan bahwa umat Islam wajib mengikuti raja, sekalipun ia zalim (despotik). Al-Raniry, seperti dikutip Azyumardi, bahkan mengutip hadis yang berbunyi bahwa siapa yang mati dalam keadaan tidak mengenal rajanya, maka ia mati dalam keadaan durhaka.³⁷

Seperti halnya konsep Sunni bahwa penguasa adalah bayang-bayang Allah di muka bumi (*ẓhill Allâh fi al-ardh*), beberapa ulama Sunni di kerajaan-kerajaan Melayu juga mengembangkan konsep demikian. Dalam sejarah tercatat bahwa Merah Silu (Sultan Malik al-Salih), menurut *Hikayat Raja-raja Pasai*, adalah raja yang pertama kali menggunakan gelar *Zhill Allâh fi al-'Âlam* (bayang-bayang Allah di alam semesta), sebuah gelar yang kurang lebih sama dengan yang berlaku pada raja-raja dinasti Bani Abbas.³⁸ Gelar ini juga digunakan oleh al-Raniry dalam karyanya *Bustân al-Salâtin* untuk menyebut raja-raja Kesultanan Aceh. Hal yang sama juga terjadi di kerajaan-kerajaan Islam di Jawa. Dalam sistem politik di Mataram, sejak Amangkurat IV (memerintah 1719-1727), raja-raja Mataram memperkuat posisi politiknya dengan memberi warna keagamaan melalui gelar "Khalifatullah" (Khalifah Allah).

Demikianlah tradisi politik Sunni yang berkembang di dalam kerajaan-kerajaan Islam Nusantara. Raja atau sultan menempati posisi sentral dalam politik. Kekuasaannya bersifat absolut dan tidak boleh diganggu gugat. Sejalan dengan garis pemikiran al-Mawardi, al-Ghazali dan Ibn Taimiyah pada abad klasik, pemikiran-pemikiran ulama masa lalu di kerajaan-kerajaan Nusantara juga memperlihatkan kecenderungan yang akomodatif dan kepatuhan mutlak kepada penguasa. Karena penguasa merupakan bayang-bayang Allah di muka bumi, maka rakyat

wajib patuh kepadanya dan tidak boleh durhaka, meskipun ia berlaku zalim.

Dalam literatur lokal seperti *Sulalah al-Salatin* disebutkan tentang kepatuhan mutlak kepada raja ini. Menurut kitab ini, raja adalah umpama ganti Allah di dunia, karena ia merupakan *zhill Allâh fi al-ardh*. Bila seseorang berbuat baik kepada raja, maka ia seperti berbuat baik kepada Nabi, dan bila ia berbuat baik kepada Nabi, maka ia seperti berbuat baik kepada Allah.

Alasan kepatuhan mutlak ini juga sejajar dengan alasan yang dikemukakan oleh para ulama klasik. Dalam *Tâj al-Salâtin* dijelaskan bahwa kepatuhan terhadap raja yang zalim adalah untuk menghindari kekacauan yang lebih besar yang tentu saja sangat berdampak negatif bagi kehidupan sosial politik umat Islam. Dalam hal ini pengarang *Tâj al-Salâtin* berpegang pada prinsip *akbaff al-dhararayn* (memilih risiko yang paling ringan dari dua risiko yang dihadapi). Membiarkan raja dengan kezalimannya dipandang lebih menguntungkan dan lebih kecil risikonya daripada menolak kekuasaannya dan melakukan pemberontakan terhadap raja. Biaya sosial yang ditimbulkannya akan lebih besar daripada mematuhinya dalam kezalimannya.

Ketika menerangkan tentang surat al-Nisa', 4:59 yang memerintahkan umat beriman mengikuti Allah, mengikuti Rasul dan ulu al-amr di antara mereka, pengarang *Tâj al-Salatin* menyatakan:

"Soal dalam ayat itu, mengatakan turut kamu akan Allah dan akan Rasulullah dan akan segala yang mempunyai hukum daripada kau tiada dibezakan (dibedakan, pen.) pada antara baik jika dan jahat oleh segala raja-raja itu. Maka haruslah kami akan segala raja-raja seperti mereka itu dengan segala nabi dalam pekerjaan kerajaan itu; seperti kami turut akan segala raja-raja yang benar pada dua perkara; seperkara kami turut akan dia pada segala katanya dan kedua perkara kami turut akan dia pada segala pekerjaan. Maka harus kami turut segala raja-raja yang salah itu, juga pada katanya dalam pekerjaan kerajaan dan bukan kerjanya yang salah itu.

Soal mereka itu yang salah dalam hukum jika kami harus menyangkal kerjanya, maka betapa kami dapat turut katanya itu.... jikalau kami tiada turut katanya maka kami tiada memuliakan adanya akan pekerjaan kerajaan itu menjadi fitnah dan fasad dalam negeri dan daripada kesukaran itu banyak hamba Allah daripada mukmin dan kafir binasa. Maka kami turut akan hukumnya kerana menolakkan fitnah dan fasad itu daripada kami, bukan kerana kemuliaan raja itu."³⁹

Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran politik Islam Sunni klasik memegang peranan yang penting dalam tradisi politik Islam di Indonesia.

Sebagai kelompok yang mayoritas, tradisi pemikiran politik Sunni berakar kuat sekali sejak zaman kerajaan-kerajaan Islam Nusantara. Kalau pada masa modern sekarang kita temukan tradisi politik yang akomodatif dan mengutamakan keharmonisan, maka ini adalah suatu gejala yang wajar, karena memang doktrin Sunni mengajarkan hal demikian.

Penutup

Dari kajian di atas, terlihat bahwa paradigma politik Sunni klasik telah berurat berakar sejak Islam masuk ke Nusantara. Paradigma ini dikembangkan oleh para ulama Sunni yang mendapat perlindungan dari kekuasaan. Pendekatan paradigma politik Sunni klasik yang memandang kepala negara memegang posisi sentral dalam negara, mengutamakan harmonisasi sosial politik dan menolak oposisi terhadap kepala negara, terasa sangat kental dalam pemikiran ulama Nusantara. Kajian ini juga mempertegas bahwa pemikiran-pemikiran yang kritis revolusioner dan dinamis sulit muncul dari kelompok yang memandang kekuasaan sebagai sesuatu yang sakral dari Tuhan dan pemegangnya harus dipatuhi—hampir—secara mutlak.

Catatan Akhir:

¹Muhammad Amin Suma, "Kelompok dan Gerakan," dalam Taufik Abdullah, (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 358; lihat juga Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 64-65.

²Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 149.

³*Ibid.*, h. 22.

⁴Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i, *Islam Syi'ah Asal-usul dan Perkembangannya*, terjemahan Djohan Effendi, (Jakarta: Grafiti Press, 1993), h. 40.

⁵Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (London: Yale University Press, 1985), h. 157. Lihat juga Thabathaba'i, *Islam Syi'ah*, h. 38. Dalam hadis ini diriwayatkan bahwa Nabi Saw. berdiri dan mengambil tangan Ali seraya bersabda, "Inilah Ali, penerima wasiatku dan saudaraku serta khalifah penggantikmu. Dengar dan taatilah dia." Menurut Thabathaba'i, hadis ini diriwayatkan oleh lebih dari seratus orang sahabat dan dianggap shahih baik oleh kalangan Syi'ah sendiri maupun Sunni. (*Ibid.*, h. 72). Akan tetapi orang-orang Sunni menyangkal keshahihan hadis ini. Mushtafa al-Siba'i menyatakan bahwa hadis ini palsu (*maudhū'*). Menurutnya, kalau hadis ini diriwayatkan oleh lebih seratus sahabat, mengapa ketika terjadi pemilihan (*bay'ah*) Abu Bakar di Saqifah Bani Sa'idah tidak ada yang melakukan protes. Sementara Ibn Hazm (994-1064), seperti dikutip al-Siba'i, menyatakan bahwa riwayat hadis tersebut lemah, berasal dari orang yang tidak dikenal. (Lihat Mushtafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī Tayrī' al-Islāmīy*, (Kairo: Dar al-Qaumiyah, 1949), h. 98-99.

⁶Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: Macmillan Press, 1970), h. 191.

⁷Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulthānīyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.tp.), h. 5.

⁸Al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbûk fî Nâshihat al-Mulûk*, terjemahan Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, (Bandung: Mizan, 1994), h. 136; lihat juga Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 74-76.

⁹Ibn Taimiyah, *Al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Ra'iyah*, (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969), h. 161.

¹⁰Ibn Taimiyah, *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.tp.), Jüz I, h. 23.

¹¹Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h. 6.

¹²*Ibid.*

¹³Pandangan ini lebih maju beberapa abad sebelum pemikir-pemikir politik Barat seperti John Locke, J.J. Rousseau serta Montesqieu merumuskan teori kontrak sosial pada abad ke-17 dan 18 M.

¹⁴Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h. 5.

¹⁵Al-Ghazali, *Al-Tibr al-Masbûk*, h. 125-126.

¹⁶Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 78.

¹⁷*Ibid.*

¹⁸*Ibid.*, h. 77-78.

¹⁹Ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah*, h. 162.

²⁰Penyebutan "Indonesia" dalam konteks ini sebenarnya kurang tepat, karena istilah "Indonesia" baru muncul pertama kali pada tahun 1850 dan berdiri sebagai negara kebangsaan (*nation state*) secara teritorial geografis sejak Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945. Apalagi sebelum tahun 1850 di wilayah yang disebut Indonesia ini terdapat banyak kerajaan yang berdiri sendiri. Istilah yang barangkali lebih tepat adalah kepulauan Melayu atau Nusantara (yang dalam berbagai kajian sarjana Barat disebut *Archipelago*). Dalam beberapa hal, pengertian ini juga meliputi beberapa wilayah lain di Asia Tenggara, seperti Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura dan Philipina Selatan serta Patani di Thailand Selatan. (Lihat umpamanya Muhammad Yusoff Hashim, *Persejaraan Melayu Nusantara*, (Kuala Lumpur: Teks Publishing Sdn. Bhd., 1988), h. xi. Penggunaan istilah Indonesia dalam tulisan ini hanya untuk mempermudah pembicaraan. Yang dimaksud adalah kepulauan Nusantara tersebut.

²¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 25.

²²*Ibid.*; lihat juga Azyumardi, "Islam di Asia Tenggara: Pengantar Pemikiran," dalam Azyumardi Azra (peny.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. xii.

²³*Ibid.*, h. xi; lihat juga Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, (Delhi: Low Price Publication, 1995), h. 363-364. Buku ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1913.

²⁴Syed Hussein Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, (Bandung: Mizan, 1990), h. 53-54.

²⁵Hamka, "Masuk dan Berkembangnja Agama Islam di Daerah Pesisir Sumatera Utara", dalam *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia*, (Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963), h. 79-81. Sebagaimana diketahui, Hurgronje juga mengembangkan teori resepsi untuk melemahkan semangat perlawanan Islam terhadap Belanda. Dalam teori ini ia menyatakan bahwa pada dasarnya hukum yang berlaku di Indonesia adalah hukum adat, bukan hukum Islam. Dalam masyarakat adat Indonesia, hukum Islam adalah hukum yang asing (tamu) dan keberlakuannya dapat diakui kalau sudah diresepsi oleh hukum adat sehingga menjadi bagian dari

hukum adat. (Lihat antara lain tulisan Snouck Hurgronje, *Kumpulan Karangan* Jilid X, (Jakarta: INIS, 1993), h. 146.

²⁶Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 13-15.

²⁷Arnold, *The Preaching of Islam*, h. 365.

²⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 18.

²⁹Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 32-34.

³⁰*Ibid.*

³¹Azyumardi, *Jaringan Global dan Lokal*, h. 20.

³²Dinasti Usmani menjalankan pemerintahan tanpa memisahkan kekuasaan agama dan politik. Kedua kekuasaan ini berada di tangan penguasa sekaligus. Untuk menjalankannya, penguasa memiliki dua gelar; yaitu *Khalifah* dan *Sultan*. Khalifah adalah gelar kekuasaan agama penguasa dan ia dibantu oleh *Syaikh al-Islâm* dalam melaksanakan kekuasaan tersebut. Sedangkan Sultan adalah gelar kekuasaan politik penguasa, yang dalam hal ini ia dibantu oleh *Sadrâzâm* (*Sadr al-A'zhâm*). Tentang hal ini lihat antara lain Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 98.

³³Jajat Burhanuddin, "Islamisasi Kelembagaan Politik", dalam Taufik Abdullah, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 69 dan 80.

³⁴Lihat Taufik Abdullah, "Islam dan pembentukan Tradisi di Asia Tenggara Sebuah Perspektif Perbandingan" dalam Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 79.

³⁵Bukhari al-Jauhari, *Taj al-Salatin*, h. 46-47.

³⁶*Ibid.*

³⁷Azra, "Tradisi Politik," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6, h. 78.

³⁸Ismail Ahmad, (ed.), *Hikayat Raja-Raja Pasai*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004), h. 26; lihat juga Russel Jones, *Hikayat Raja Pasai*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn., Bhd., 1997), h. 14. Dalam edisi Russel Jones disebutkan gelar Sultan Malik al-Salih dengan "*Syah Alam Zhill Allah fi al-'Alam*", sedangkan dalam edisi Ismail disebutkan gelarnya "*Syah Alam Zhill Ilahi fi al-'Alam*, Buku *Hikayat Raja-raja Pasai* ini tidak diketahui secara pasti kapan ditulis. R.O. Winstedt menyimpulkan bahwa buku ini ditulis sekitar tahun 1350-1511. (*Ibid.*, h. vii). Buku ini merupakan karya sastra yang tertua tentang sejarah Islam di Indonesia. (Lihat V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 71-72.

³⁹Bukhari al-Jauhari, *Taj al-Salatin*, h. 47-48.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik dan Sharon Shiddique, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1989.
- _____, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002
- Ahmad, Ismail, peny., *Hikayat Raja-Raja Pasai*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004.
- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.
- Arnold, Thomas W., *The Preaching of Islam*, Delhi: Low Price Publication, 1995.
- al-Attas, Syed Hussein Naquib, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan, 1990.
- Azyumardi Azra (ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.
- _____, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.
- _____, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002.
- Braginsky, V.I., *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*, Jakarta: INIS, 1998.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Tibr al-Masbûk fi Nâshihat al-Mulûk*, terjemahan Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, Bandung: Mizan, 1994.
- Hamka, et. al., "Masuk dan Berkembangnja Agama Islam di Daerah Pesisir Sumatera Utara", dalam *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia*, Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963.
- Hashim, Muhammad Yusoff, *Persejaraan Melayu Nusantara*, Kuala Lumpur: Teks Publishing Sdn. Bhd., 1988.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London: Macmillan Press, 1970.
- Hurgronje, Snouck, *Kumpulan Karangan*, Jilid X, Jakarta: INIS, 1993.
- Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Jones, Russel, *Hikayat Raja Pasai*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn., Bhd., 1997.

-
- Khan, Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, terjemahan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1995.
- Mawardi, Abu al-Hasan al-, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.tp.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'î Islam*, London: Yale University Press, 1985.
- Mudzhar, Mohammad Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- al-Siba'i, Mushtafa H., *Al-Sunnah wa Makânatuhâ fî Tasyrî' al-Islâmiy*, Kairo: Dar al-Qaumiyyah, 1949.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1990.
- Taimiyah, Taqiuddin Ahmad ibn, *Al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Ra'îyyah*, Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969.
- , *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyah*, Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.tp.
- Thabathaba'i, Sayyid Muhammad Husein, *Islam Syi'ah Asal-usul dan Perkembangannya*, terjemahan Djohan Effendi, Jakarta: Grafiti Press, 1993.